

TRIBUTO, CONSTITUCIÓN Y RENEGOCIACIÓN DEL PACTO COLONIAL. EL CASO ALTOPERUANO DURANTE EL PROCESO DE INDEPENDENCIA (1808-1826)

María Luisa Soux*

*Universidad Mayor de San Andrés
La Paz, Bolivia*

La relación de vasallaje establecida entre el rey y los súbditos fue percibida en el Alto Perú como un pacto por el cual los pueblos indígenas pagaban el tributo a cambio del reconocimiento de la propiedad de la tierra en sus comunidades. A pesar de que este pacto fue modificado de forma sustancial por el sistema gaditano, el mismo fue renegociado por los indígenas de diferentes maneras, buscando mantener la mayor seguridad en la posesión de sus tierras frente a los dos bandos en lucha, como una estrategia política de adaptación al complejo proceso de la Guerra de Independencia. Esta renegociación del pacto colonial muestra la forma como los indígenas aprovecharon los resquicios que les daba el reconocimiento de ser ciudadanos.

(Tributo, pacto colonial, Alto Perú, indígenas)

Uno de los temas de la historiografía boliviana que ha llevado a debate en las últimas décadas ha sido el de la forma de participación que tuvieron los grupos indígenas en el proceso de la independencia. Los historiadores liberales de los siglos XIX y parte del XX no le dieron mayor atención a su participación, rescatando más bien el rol de los líderes o jefes que provenían del grupo criollo o mestizo,¹ o por el contrario, enfatizaron su situación ambigua

* mlsoux@yahoo.es

¹ Esta es la visión, por ejemplo, de autores como Manuel José Cortez, Manuel María Urcullu, Luis Paz y otros. Véase sobre el tema: Roger Mamani Siñani, "La participación indígena en la Guerra de Independencia de Bolivia a través de la historiografía", en Revista Bicentenario, núm. 1, La Paz, 2008.

como parte de ambos ejércitos, sacando a relucir más bien su carácter bárbaro y sus defectos.²

En 1962 fue publicado el libro *El indio en la Independencia* de Alipio Valencia Vega. Esta obra fue una de las primeras que tomó en cuenta la participación indígena, pero su análisis, centrado en una visión materialista, mostraba al indio como la víctima de ambos ejércitos, víctima de la permanente explotación por parte del sistema. La propuesta de Valencia se centraba en la idea de que el indio tomó parte en una lucha por motivos ajenos, en una guerra en la cual no se tomaban en cuenta su situación ni sus reivindicaciones; rescataba, además, la participación del indio desde lo económico, aclarando que fue él quien mantuvo la producción agrícola que sustentó a los dos bandos en conflicto.³

En la década de 1970, Charles Arnade, en su libro *La dramática insurgencia de Bolivia*, retomó el tema de la participación indígena centrándose en un análisis parcial del Diario de José Santos Vargas, Tambor Mayor de la guerrilla de Ayopaya, rescatado y trabajado por Gunnar Mendoza de una forma aún incompleta.⁴ En este libro, Arnade resalta la ambigüedad en la lucha popular destacando, cuando se habla de la guerrilla, las luchas de facciones internas más que su acción contra las tropas del rey.⁵ Plantea Arnade la hipótesis de que el sentimiento de patria no era fuerte, que la Corona era algo lejano y que los actos heroicos eran una excepción mientras que la deserción era mucho más común. Llega finalmente a la conclusión de que, por encima de un objetivo claro, lo que movía a

² Luis Paz, por ejemplo, al tratar el tema del apoyo de Cáceres a Castelli dice: "Cáceres fue escoltando al ejército con las masas de indios que pudo reunir, los cuales no dejaban de prestar a los patriotas alguna ayuda para los transportes, aunque por lo general servían de estorbo", p. 156.

³ Alipio Valencia Vega, *El indio en la Independencia*, La Paz, Imp. Progreso, 1962.

⁴ La primera publicación del Diario de José Santos Vargas la realizó Gunnar Mendoza en la *Revista de la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca* en el tomo XVII, núms. 41-42, enero-diciembre, 1952, 5-108

⁵ Charles Arnade, *La dramática insurgencia de Bolivia*, La Paz, Ed. Juventud, 1979, 53-65 (publicada en inglés seis años antes). Arnade relata con lujo de detalles las circunstancias de la muerte de Eusebio Lira y la división en facciones en 1817, dejando de lado muchos otros momentos del relato de Vargas que describe, más bien, acciones concertadas, actos de verdadera entrega y una forma de organización estable.

los guerrilleros de Ayopaya era el afán de aventura. Frente a la anterior postura, René Arze Aguirre en su libro *Participación popular en la independencia de Bolivia*, planteó más bien la hipótesis de que los indígenas y los grupos populares lucharon en la guerra con objetivos claros, con un programa popular-indígena propio que tenía que ver más con razones económicas y sociales que con reivindicaciones políticas.

Una nueva visión sobre la participación indígena, específicamente en la guerrilla de Ayopaya, fue la planteada en la década de 1990 por Marie Danielle Démèlas en *La invención política: Bolivia, Perú y Ecuador en el siglo XIX*.⁶ En ella se relaciona la lucha indígena con una visión propia, el *awqa*, el tiempo de guerra. No se trata ya de una lucha política o social, sino de un destino religioso, de una representación de la sociedad tradicional, de una *guerra total*.⁷

Es a partir de estas propuestas que se organiza nuestro trabajo, tomando como punto de análisis el tema del tributo indígena y planteando lo siguiente: durante el proceso de la independencia en Charcas, que abarcó desde 1809 hasta 1825, a pesar de los cambios políticos que se dieron con etapas constitucionales y retornos al antiguo régimen, se mantuvo el tributo como base del sistema, aunque éste fue negociado en términos diferentes al tratarse de una relación entre ciudadanos. Los indios del común y sus autoridades, por un lado, y los grupos insurges o la Corona, por el otro, utilizaron el tributo como parte de estrategias insertas en alianzas y juegos de redes sociales complejas. Esta visión rescata a los indígenas como actores políticos, capaces de luchar por sus propios objetivos y también de negociar espacios y opciones políticas con los dos bandos en lucha.⁸

⁶ Marie Danielle Démèlas, *La invención política. Bolivia, Perú y Ecuador en el siglo XIX*, Plural-IFEA, 2003.

⁷ Dice Démèlas: "En aymara, el *awqa* es el tiempo de la guerra, a la vez que el momento constitutivo en que se separan las cosas. Según Bertonio, *awqa* significa 'enemigo, contrario en los colores y elementos, contrario es el negro de lo blanco, el fuego del agua' [...] La guerra aimara sería, pues, el enfrentamiento de dos principios absolutamente opuestos, irreconciliables, y tales que el desenlace del combate no podía ser sino la victoria total o la derrota sancionada por la muerte", pp. 241-242.

⁸ Para Eric Van Young en "La otra rebelión: un perfil social de la insurgencia popular en México 1810-1815", los propósitos campesinos de participar en la contienda fueron

La documentación colonial establece con toda claridad la existencia de un pacto monárquico entre la corona y los pueblos indígenas conquistados basado en la existencia de un vasallaje de los súbditos ante el soberano. Parte de este pacto se asentaba en el pago del tributo, por el cual los indígenas, a través de sus autoridades contribuían a los gastos de la corona a cambio de asegurar la posesión de sus tierras. Cuando esta relación pactista, propia de un sistema de antiguo régimen, se ve modificada a partir de 1808, al asumirse la soberanía popular, y más aún a partir de la implementación de una Constitución bajo los principios de modernidad y ciudadanía, este pacto tendría que haber dado lugar a una relación diferente en la cual el tributo sería suplantado. Durante la república debería haber ocurrido lo mismo. Sobre este tema publicó Tristan Platt en 1982, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierras y tributos en el Norte de Potosí*, en el cual planteó de una forma abierta la persistencia republicana de lo que él llamó "Pacto de reciprocidad", basado en datos de fines del siglo xix.⁹ Posteriormente el tema ha sido debatido en la historiografía boliviana. Para Rossana Barragán, la persistencia de una relación pactista de carácter colonial persistió durante gran parte del siglo xix en la relación Estado-pueblos indígenas en diversas esferas que iban más allá del pago del tributo, como el mismo sistema político y jurídico.¹⁰ Pilar Mendieta retoma la propuesta de Tristan Platt generalizando la misma para otras regiones del altiplano boliviano y demuestra que la lucha indígena de fines del siglo xix –en el contexto de la Guerra Federal de 1899– tuvo

únicamente incidentales, lo que no significa que ésta sea una acción prepolítica, sino plenamente política, pero que no está encauzada hacia la conformación de un estado-nación, sino a la defensa de comunidades estructuralmente antecesoras del estado y vistas en cierto sentido como existentes fuera de él, en una visión que Van Young llama loca-locéntrica (p. 29). Citado en Antonio Escobar Ohmstede y Romana Falcón (coords.), *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo xix*, Frankfurt, Cuadernos AHILA, 2002.

⁹ Platt analiza el caso de la región del Norte de Potosí donde demuestra que a fines del siglo xix, en plena etapa republicana, la población indígena y sus autoridades lucharon por seguir pagando el tributo de forma comunal e impedir la revisita que individualizaría la propiedad de la tierra, estableciendo otro tipo de impuesto basado en la extensión y la productividad de la tierra (Platt 1982).

¹⁰ Rossana Barragán, *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo xix)*, La Paz, Fundación Diálogo, 1999.

como objetivo defender el pacto colonial para mantener la propiedad de sus tierras frente al avance de las haciendas.¹¹ Por su parte, Marta Irurozqui, plantea más bien que los indígenas participaron en la constitución de una nueva forma política y que si bien fueron excluidos de la ciudadanía, buscaron formas de participación diferentes. Para ella,

[...] los indígenas asumieron que para la reconquista de sus tierras les convenía convertirse en ciudadanos y para serlo pidieron al Estado, primero, el reconocimiento del tributo como el medio de probar su lealtad a la República y, segundo, la creación de escuelas para adquirir la categoría de letrados.¹²

Frente a estas propuestas se presentan posiciones, como la de Roberto Choque Canqui que niegan la existencia misma de un pacto, argumentando que de esa manera se diluye la dimensión de la explotación y la dominación colonial.¹³ Este debate ha seguido cursos semejantes en el Perú con propuestas de Víctor Peralta o de Cecilia Méndez, y también en el Ecuador con trabajos de Andrés Guerrero, entre otros.¹⁴

¹¹ Pilar Mendieta, “La sublevación indígena de Zárate Willka”, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

¹² Víctor Peralta y Marta Irurozqui, “*Por la concordia, la fusión y el unitarismo*”, *Estado y caudillismo en Bolivia. 1825-1880*, csic, España, 2001, 367. También Marta Irurozqui, “*A bala, piedra y palo*” *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia. 1826-1952*, Diputación de Sevilla, 2002.

¹³ Roberto Choque Canqui, comunicación personal.

¹⁴ Estos trabajos analizan las características de la relación entre comunidades indígenas y los recientes Estados republicanos. Para Víctor Peralta, por ejemplo, el naciente Estado peruano mantuvo en gran parte el sistema tributario colonial. Cecilia Méndez, a través de su estudio sobre los iquichanos de Huanta pone en duda los objetivos de la lucha indígena durante el periodo de la independencia y la persistencia de un pacto de reciprocidad tributario. Finalmente Andrés Guerrero toca el tema de la llamada “ciudadanía étnica”, debatiendo la forma como los indígenas ecuatorianos percibieron la implantación del sistema republicano, Véase sobre el tema: Víctor Peralta, *En pos del tributo. Burocracia estatal, élite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural (1826-1854)* CBC, Cusco, 1991; Cecilia Méndez, “Rebelión without resistance: Huanta’s monarchist peasants in the making of the peruvian state, Ayacucho 1825-1850”, tesis de doctorado, The State University of New York at Stone Broke, 1996; Andrés Guerrero, “Curagas y tenientes políticos: La ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)”, en *Revisita Andina* núm. 2, diciembre de 1989.

Se puede establecer que las posiciones frente a este tema presentan en Bolivia tres posiciones diferentes resumidas de la siguiente manera: la primera (Platt, Barragán, Mendieta) plantea la existencia de un pacto colonial “de reciprocidad” que se mantuvo con ciertas modificaciones hasta fines del siglo XIX y fue la base de la lucha indígena contra las propuestas liberales; la segunda (Irurozqui) favorece una posición que no niega la existencia colonial de un pacto, pero propone que durante la etapa republicana los indígenas asumieron el nuevo sistema liberal y la ciudadanía; finalmente, la tercera, niega la existencia inclusive para la etapa colonial de un pacto entre la corona y los indígenas, argumentando que frente a un sistema de dominación colonial no es posible la existencia de un pacto.

Dentro del debate anterior, nuestra propuesta se inserta en una etapa de transición en la cual el tema del tributo y de la existencia o no de un pacto se cruza con proyectos liberales y constitucionales pero que se hallan relacionados con la corona y no con sistemas republicanos. Esto nos permite analizar la forma como el “pacto colonial” se entrecruzó con el proyecto liberal gaditano dentro de un contexto de guerra, y explicar a partir de este cruce la forma de participación indígena en el proceso de independencia.

Si hacemos un seguimiento de la participación indígena podemos establecer que si las condiciones eran favorables, los indígenas podían organizarse de forma autónoma para llevar a cabo sublevaciones indígenas generales, como la de 1811, movimientos que buscaban no romper el pacto en sí, sino modificarlo o renegociarlo con ventajas; pero si conscientemente veían que no tenían buenas opciones de triunfo, se replegaban a sus comunidades buscando cumplir lo estrictamente necesario con la corona o las exigencias de los jefes del ejército virreinal, en una estrategia de cautela, esperando a ver hacia qué lado se inclinaba la balanza.¹⁵ Esto no significa que los indígenas no tuvieran proyectos pro-

¹⁵ Antonio Escobar Ohmstede y Romana Falcón (coord.), *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX*, Cuadernos de AHILA, Frankfurt, 2002. Los autores citan a James Scout quien sostiene que: “los campesinos, siervos, esclavos, negros, prisioneros y demás grupos que ocupan los escaños más bajos de la escala social no pueden tomar el riesgo que implica un desafío abierto y frontal al

pios o que no comprendieran lo que se ponía en juego en la contienda, sino todo lo contrario; significa más bien que el principal proyecto propio era mantener el mayor equilibrio posible entre Estado y ayllus, de tal manera que se garantice el acceso a la tierra y a sus recursos –base del pacto colonial–. Por lo tanto, eran conscientes de que una definición apresurada de apoyo a uno u otro bando podía llevarlos a situaciones dramáticas y al fracaso de su propio proyecto.

LA INSURGENCIA INDÍGENA Y LA VISION DEL PACTO DE RECIPROCIDAD

Entre fines de 1809 y mediados de 1812, un amplio proyecto insurgente se expandió por gran parte del territorio del Alto Perú, dirigido por el prebendado de La Plata Andrés Jiménez de León y Mancocápac, el cacique de Toledo Manuel Victoriano Aguilario de Titichoca y el escribano de la Junta Tuitiva de La Paz, Juan Manuel de Cáceres. Si bien el proyecto fracasó, marcó el momento de mayor presencia indígena en la contienda. Se puede aseverar que durante esta etapa, especialmente en la región altiplánica se vivió una guerra con dos frentes, por un lado la insurgencia criolla y mestiza y, por el otro, una rebelión indígena. Es dentro de la primera etapa de esta rebelión, la de la conspiración, que se produjo un documento central que nos permite analizar en parte los objetivos de la lucha indígena y su visión del pacto colonial. Se trata del documento *Interrogatorio que resulta a favor de los indios en general*, cuyos puntos más importantes dicen:

1º. Primeramente que los indios no han de pagar tributos, hasta que se sepa a quién se ha de contribuir, los que se retendrán en poder de los mismos tributarios, porque los que han pagado desde ahora tres años, que es cuando el rey fue muerto por los franceses a traición, están gastando los intendentes, presidentes, oidores, obispos en las arreadas de soldados para sus

sistema por lo que las rebeliones grandes y sostenidas resultan ser eventos históricos sumamente escasos. De hecho, están menos interesados en cambiar las grandes estructuras del Estado que en lograr que en su vida cotidiana y concreta el sistema los agrede lo menos posible (p. 12).

alzamientos contra los pobres americanos. 2º. Ítem, se suprimirá la mita de Potosí; porque ya no hay minas que hacen metales y los azogueros no hacen más que armar latrocinos contra los pobres indios y tenerlos cautivos peor que en Turquía [...] 5^a. Ítem, se quitarán los subdelegados porque éstos no son más que unos [...] que sin administrar recta justicia, no hacen otra cosa que robar de los indios y causarles daño, y en este caso se nombrarán jueces a elección de las comunidades. 6^a. Ítem, se quitarán los caciques que fuesen ladrones, y a los curas piratas, y se nombrarán otros buenos de las comunidades para que los pobres indios no padezcan como cautivos, esclavos en tierras infieles. 7^a. Ítem, que las comunidades se repartirán los bienes de los ladrones chapetones [...] por cantidad, y de los criollos traidores que con ellos se han aunado para dar contra los naturales del Reino.¹⁶

Sobre los objetivos, se ve que se centran en tres de los temas de conflicto exclusivamente indígenas como eran el tributo, la mita y la elección de sus autoridades. En el primer punto, es interesante notar que no se oponen al pago del tributo en sí, al que consideraban legítimo como parte de un pacto con la corona y el rey, sino que se oponen a pagarla a quienes se hallan usurpando el lugar del rey. De esta manera, la propuesta del interrogatorio se acerca más a una posición indígena y tradicional, al reconocimiento de la legitimidad del tributo como parte de un pacto y no a una propuesta de modernidad que consideraba al mismo como ilegítimo, como era la propuesta presentada, por ejemplo, por algunos insurgentes criollos.¹⁷

Sobre el tema de la mita, de la misma manera, el interrogatorio presenta la idea de que la supresión de la mita debía darse porque los azogueros no cumplían su parte del pacto: el de producir minerales; es decir, a pesar de que se reconoce que el sistema de la mita implica servidumbre, ésta se inserta también en el reconocimiento de un pacto. La mayor distancia entre las propuestas criolla e indígena que es eviden-

¹⁶ AHN, Madrid, Consejos, 21299, Exp. 1, 1815. Este documento ha sido citado también en el libro de René Arze Aguirre, *Participación popular en la Guerra de la Independencia* (1979).

¹⁷ Sobre este tema véase el artículo “Los discursos de Castelli y la sublevación indígena de 1810-1811”, en Ana María Stuven y Carmen McEvoy, *Repúblicas peregrinas*, IEP, 2007.

te en el interrogatorio es la referente a las formas de elección de las autoridades, ya que mientras en el interrogatorio se expone el pedido de que sus autoridades sean nombradas de una forma aceptable por los miembros de la comunidad, los movimientos criollos se dirigen más bien a lograr un sistema de representación a través de elecciones, reivindicación que no es asumida en el interrogatorio.

Como puede examinarse en el documento citado, el pensamiento de los cabecillas indígenas que lo escribieron se halla profundamente imbuido del principio de la existencia de un pacto donde ambos grupos – corona e indígenas – reconocen obligaciones y derechos que deben cumplirse y que el problema en ese momento era precisamente el incumplimiento de su parte por la corona.

El análisis del proceso de la insurgencia indígena que se extendió desde los conflictos de Toledo de fines de 1809 hasta la pacificación de 1812 nos muestra que la sublevación presentó objetivos específicos en los ámbitos económico, social y político, mantuvo sus propios líderes, estableció alianzas con los porteños y los cochabambinos y planificó estrategias relacionadas con su propia memoria histórica como el cerco a la ciudad de La Paz. El movimiento articuló al mismo tiempo a indígenas aymaras y quechuas y cubrió un amplio espacio geográfico que, en las diversas etapas, llegó a expandirse desde Puno al norte hasta Porco al sur.

¿Buscaba esta rebelión autonomía o independencia? ¿Tenía más bien objetivos sociales de reivindicación? Por el análisis de sus documentos pareciera que si bien los indígenas tenían reivindicaciones sociales – como habría ya planteado René Arze –, éstas se ubicaban en una lógica que buscaba mantener el antiguo pacto buscando, al mismo tiempo, nuevas opciones de negociación y autogobierno. Los puntos centrales eran: la legitimidad del pago del tributo, un cambio en el sistema de la mita, el nombramiento autónomo de sus autoridades, la búsqueda de una nueva relación con los hacendados, vecinos y con la Iglesia.

EL COSTO DE LA INSURGENCIA Y EL COBRO DEL TRIBUTO

Luego de la represión de la insurgencia indígena, a pesar de la abolición del tributo por el decreto del Consejo de Regencia el 26 de mayo de

1810¹⁸ y de la existencia de un indulto general para los indios del común que habían participado en la sublevación, las autoridades realistas, en un acto que mostraba un resquebrajamiento del antiguo pacto, buscaron demostrar el dominio que habían logrado en la región altoperuana presionando a las autoridades indígenas a seguir cumpliendo con su antigua obligación de cobrar el tributo en sus comunidades. Se puede analizar esto a través del caso de Victoriano Aguilario de Titichoca.

El cacicazgo de Toledo (Oruro) y sus tierras de valle de Sicaya (Cochabamba) se hallaban en disputa entre Victoriano Titichoca y Domingo Cayoja, el primero ligado a la insurgencia y el segundo fiel a la corona. Dentro de la coyuntura de la represión, Cayoja aprovechó la caída en desgracia de su oponente para solicitar que se embarguen los bienes de Titichoca, criticando al mismo tiempo a las autoridades de la etapa de la insurgencia que habían repuesto al rebelde Titichoca en su cargo de cacique, “a pesar de que era indigno de observarlo por hallarse procesado criminalmente”.¹⁹

La corona, que había nombrado a Cayoja como cacique luego de la caída en desgracia de Titichoca, dejaba claramente establecido que, sin ningún pretexto, el tributo debía ser entregado puntualmente, aclarando que la Junta rebelde de Cochabamba y sus caudillos –que seguían los principios de la junta porteña– no tenían la facultad para extinguir ni modificar el tributo y que aunque éste se había extinguido legalmente, los indígenas “se ha[bía]n hecho indignos del beneficio por haber concurrido a la insurrección de la dicha provincia”²⁰.

La cita anterior muestra la forma como el tributo fue modificado unilateralmente en su esencia. De acuerdo a las autoridades, éste dejaba de ser un símbolo de vasallaje y pasaba a ser considerado, al menos por el subdelegado, como un castigo a los indígenas de Sicaya por su participación en la insurgencia. Este cambio en la concepción del tributo por parte de las autoridades virreinales es fundamental para entender los conflictos posteriores que se dieron por el cobro del mismo. No se trataba, de

¹⁸ Destinado para Nueva España y que fue extendido para todas las Indias por confirmación de las Cortes Generales en 13 de marzo de 1811.

¹⁹ AJP, Doc. cit. s/f.

²⁰ AJP, Doc. cit. fs. 13.

acuerdo a esta nueva percepción, de mantener un pacto de reciprocidad a través del tributo, sino de una forma oculta de reprimir la insurrección, obligando a los pueblos que habían participado en la misma a pagarla como una forma de castigo. Al mismo tiempo, esta posición permitía mantener el tributo en una región donde era indispensable para el mantenimiento del gobierno, de la Iglesia y del ejército en campaña. Sin embargo, el cobro del tributo como forma de castigo contradecía los principios constitucionales establecidos en Cádiz, por lo que las autoridades buscaron también otras formas menos agresivas para seguirlo cobrando.

LA NEGOCIACIÓN DE LA CONTRIBUCIÓN VOLUNTARIA

La abolición oficial del tributo por parte de las Cortes de Cádiz, inicialmente, y luego por la misma Constitución Gaditana llevó a la necesidad de negociar el pacto colonial entre la corona y las comunidades indígenas. Si bien el virrey del Perú, Fernando de Abascal, se vio forzado a cumplir lo establecido en Cádiz a nombre del rey Fernando Séptimo, era consciente de la necesidad de seguir cobrando el tributo para el mantenimiento del ejército y, por ende, de su propio régimen. Al no encontrar otro rubro que diera el mismo beneficio, empezó a buscar un consenso para poder reimplantarlo.²¹ Siendo un tema que tocaba directamente a la población indígena y a sus autoridades, fue necesario establecer contacto con ellas para que la reimplantación del tributo pudiera tener algún viso de legitimidad.²² Para las autoridades virreinales la sustitución

²¹ Nuria Sala y Vila dice: “Abascal no veía como suplir los 756 mil pesos anuales que se dejarían de percibir, ni como pagar los sueldos a los subdelegados ni los sínodos a los curas. Se intentó, en un principio, aumentar el precio del tabaco y se planteó la posibilidad de establecer un recargo en los impuestos al comercio ultramarino y de repartir tierras realengas a los indios a cambio de un canon. Sin embargo, como las expectativas de que suplieran las rentas perdidas fueran inciertas, se optó por reimplantar el impuesto personal indígena”, p. 171.

²² El sistema de autoridades indígenas estaba constituido por el cacique, el segunda del cacique, los alcaldes (llamados varayoq en las regiones quechua), los jilaqatas y los principales. Sobre la organización del sistema de autoridades, sus formas de elección y los conflictos en torno al tema desde el siglo XVIII véase para el caso del altiplano aimara

del tributo por un impuesto general podía más bien perjudicar a los indios, que de esta manera deberían pagar otros impuestos como las alcabalas; consideraban también que el nombre de tributo, que se relacionaba con una relación de vasallaje, podría ser modificado por el de contribución para tener mayores opciones de aceptación por parte de los indígenas. Finalmente, se definió que las comunidades y ayllus podrían elegir si pagarían la ahora llamada “contribución provisional” o los impuestos que gravaban a todos los ciudadanos.²³

En la región de Oruro la Cédula Real de 13 de marzo que declaraba derogado el tributo llegó a las oficinas de Cajas Reales el 7 de noviembre de 1811, enviada por Goyeneche desde Potosí a nombre del virrey Fernando de Abascal, ordenándose al mismo tiempo su publicación y su cumplimiento, luego del cobro del tercio de San Juan del mismo año.²⁴

el libro de Sinclair Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo-Aruwiyiri, 2006.

²³ Sala y Vila, *op. cit.*, p. 173.

²⁴ Archivo de la Casa Municipal de Oruro (AMO), Libro Real de Cédulas y provisiones que da principio en 2 de enero de 1812 y sirve para la Real Caja de Oruro, fs. 4v-5. El texto dice: “Por quanto el Rey Nuestro Señor Don Fernando 7º y en su real nombre el congreso nacional depositario de la soberanía, queriendo dar la prueba más visible del aprecio, y estimación que le merecen los naturales de estos preciosos dominios por su inalterable lealtad, y patriotismo ha tenido a bien eximirlos del tributo igualándolos en todo a la clase de españoles por el Real Despacho siguiente. Don Fernando 7º por la gracia de Dios Rey de España, y de las Indias, y en su ausencia y cautividad el Consejo de regencia autorizado interinamente a todos los que las presentes vieran, y entendieren, sabed: Que en las Cortes Generales y extraordinarias existentes en Cádiz se resolvió, y decreto lo siguiente: las Cortes Generales y extraordinarias habiendo examinado detenidamente el decreto expedido por el anterior Consejo de Regencia en la Real isla de León a 26 de mayo del año pasado de 1810 y el bando que para su ejecución mando publicar en Méjico con fecha 5 de octubre del mismo año el virrey de Nueva España don Francisco Xavier Venegas al mismo tiempo que han tenido a bien aprobar la exención del tributo concedida a los indios en aquel [f. 5r] decreto con la extensión declarada por dicho virrey en el referido bando a favor de las castas de mulatos, negros y demás que se han mantenido y mantengan fieles a la sagrada causa de la patria en el distrito de aquel virreinato, decretan primero que la expresada gracia de la exención de tributos sea extensiva a los indios, y a las castas de las demás de América, segundo que la gracia de tierras de los pueblos de los indios no se extienda a las castas, tercero que se cumplan con el mayor rigor las Reales Ordenes y disposiciones que prohíben a las justicias el abuso de comerciar en el distrito de sus respectivas jurisdicciones bajo del especioso título de repartimientos. Lo tendrá

Los indios sabían que el tributo ya había sido abolido, por lo que su cobro en territorio peruano se planteaba como un grave problema debido al peligro que entrañaba crear nuevas fuentes de tensión, pero la situación se hacía aún más compleja en el territorio militarizado del Alto Perú, donde los indígenas se hallaban en plena sublevación. Frente a ello, las autoridades locales empezaron a establecer contactos con las autoridades indígenas, caciques y cobradores, para lograr la aceptación de seguir pagando el tributo. En este trabajo de convencimiento, se establecieron varias estrategias, entre las que se pueden citar las siguientes: la utilización de mediadores para lograr un diálogo, la adopción de una actitud condescendiente frente a la entrega de una cantidad menor de tributo y el uso del tema de la propiedad de la tierra como base para una negociación del tributo. Frente a esta situación, los comunarios y sus autoridades establecieron también una serie de estrategias mediante las cuales “negociaron” el pago del tributo. Las estrategias variaron de acuerdo a la capacidad de negociación de cada grupo.

Un primer caso se presentó en la hacienda de Huancané, doctrina de Challapata, donde el jilaqata cobrador²⁵ entregó a fines de 1812 un monto “desfalcado” en setenta y dos pesos menor que el tributo anterior. De acuerdo al informe:

Esta falla, según expone el citado ilacata Mateo Condori, dimana por seis muertos, por tres perdidos, el alcalde actual que no paga, Manuel Condori que tampoco ha satisfecho por haber escrito los recibos, y Manuel López que no ha querido satisfacer por *amedallado*, y otros pobres que solamente han satisfecho a veinte reales por su atraso y no tener ni cama en que dormir.²⁶

entendido en el Consejo de Regencia, y lo mandara imprimir, publicar y circular. El Baron de Antella presidente. Vicente Tomas Traver diputado secretario. Juan Polo y Catalina diputado secretario. Dado en Cádiz a 13 de marzo de 1811”.

²⁵ El jilaqata era la autoridad menor del sistema de autoridades en las comunidades aimaras. Tenía jurisdicción sobre una parcialidad o sobre una estancia de los ayllus. En las haciendas existían también jilaqatas, muchas veces nombradas por los hacendados, con la función de controlar el trabajo indígena.

²⁶ AJP, núm. 1793, Huancané, 1812, fs. 9.

Frente a esta explicación, el protector de naturales, uno de los hombres bisagra en ese momento, consideraba que la justificación era válida, ya que las tropas dirigidas por Indalecio González de Socasa habían arrasado con la zona, “quedando los infelices indios quasi al perecer”. Sin embargo, se debería averiguar si no se trataba de un fraude del mismo jilaqata cobrador que había obligado a sus indios a pagar y se apropiaba de una cantidad para su propio beneficio, por ello, aconsejaba que se enviara al alcalde pedáneo de Hurmiri –otro de los interlocutores– para que averigüe y haga entender a los indios “que en justicia no se ha de permitir [...] que los cobradores se aprovechen y engañen al rey con pretextos *ajenos a lo se comprometieron* [...] explicándoles a los dichos indios en su idioma para que queden inteligenciados [...].”²⁷

Un desfalco en el tributo que se hubiera presentado en cualquier otro momento, habría sido causa inmediata de apresamiento y embargo de los bienes del recaudador; sin embargo, teniendo en cuenta las diversas circunstancias como el paso de tropas y la inestabilidad en la legitimidad del cobro, las autoridades fueron mucho más cautas para tomar medidas, aceptando incluso el caso del indígena que no pagaba por ser amedallado.²⁸ Se trataba, entonces, de una política oficial para fortalecer la idea de la legitimidad y el carácter voluntario del pago del tributo y, además, de la necesidad de reprimir, ante los ojos de los tributarios del común cualquier abuso cometido por los mismos cobradores.

Mientras que en el partido de Paria –de donde dependía Challapata–, las autoridades buscaban evitar mayores conflictos por el tema del tributo aceptando montos menores, en el de Oruro, a fines de 1812, el gobierno local logró establecer un convenio con los indígenas de sus parroquias para que paguen el tributo a pesar de las ordenanzas reales que los eximían de hacerlo. El texto del convenio permite analizar cómo se estableció una verdadera negociación o pacto con la intermediación de la Iglesia, la cual confirma la hipótesis de la capacidad negociadora que lograron los indígenas. Dice el texto:

²⁷ Doc. cit. fs. 9v. Resaltado nuestro.

²⁸ Recibía el nombre de “Amedallado” el indígena que había recibido una medalla con la efígie del rey debido a sus servicios a la corona.

Constando del testimonio que acompaña el juez Real Subdelegado de la villa de Oruro y doctrinas de su jurisdicción *el comprometimiento libre, voluntario, y generoso de los naturales al pago y contribución del tributo* según su antiguo establecimiento desde el tercio de San Juan vencido del año corriente, cuya diligencia se ha practicado de acuerdo con los curas *haciéndoles entender su propio beneficio en la posesión y propiedad de las tierras con sucesión a ellas, y la calidad de no ser inquietados por sus caciques, y otros mandones y de contrario ser extensivamente agraciados en los terrenos baldíos*. Dicho subdelegado formará los padroncillos, y pasara de todos ellos una matricula provisional a los Ministros de Real hacienda de las Cajas Foráneas de su cargo; y afianzara a su satisfacción la mitad del entero anual; y para que así se cumpla respectivamente se trasladara este auto, con prevención a dicho subdelegado de que remita a este gobierno lista de los contribuyentes con distinción de clases y tasas, a quien se dan al nombre del rey las respectivas gracias por el celo, y exactitud con que ha activado la diligencia quien también las dará a los párrocos concurrentes al buen suceso de ella.²⁹

Del texto se desprende, de forma explícita y transparente, que la decisión de seguir pagando el tributo formaba parte de una negociación del pacto. Se negoció con los indios del común la cancelación del tributo a cambio de lograr la posesión de sus tierras “con sucesión a ellas”, lo que implicaba en la práctica la propiedad perfecta de las mismas, la entrega de parcelas en tierras baldías y la seguridad de no ser “inquietados por sus caciques y otros mandones”. Se trata a todas luces del establecimiento de un nuevo pacto de reciprocidad, consistente en el pago del tributo a cambio de la propiedad de la tierra, pero con la diferencia de que el mismo se realizaba con la intermediación de los curas dejando de lado a los caciques y mandones.

Un tercer tipo de estrategia fue la del cacique interino de Toledo Anansaya, don Ramón Guaygua, quien había logrado que los indígenas de su comprensión paguen voluntariamente el tributo, como una mani-

²⁹ AMO, núm. 339, Libro Real de Cédulas y provisiones que da principio en 2 de enero de 1812 y sirve para la Real Caja de Oruro, fs. 20v. Resaltado nuestro.

festación de fidelidad a la corona. Lo hacían además con anticipación a los demás pueblos “por modo de donativo según prometieron para la ayuda de los gastos inmensos que tiene el erario en las circunstancias existentes”. Como contraparte, y de acuerdo a lo aconsejado por el protector de naturales, la corona se comprometía a “no molestar en manera alguna con pensiones extraordinarias que pudieran ser perjudicados y les cause atrasos en sus intereses”.³⁰

En el caso anterior, la estrategia del cacique Guaygua era diferente a los del partido de Oruro. Con una visión clara de su situación, Guaygua veía conveniente seguir pagando el tributo a la corona, pero a cambio lograba que la misma no aumentara sus exigencias, con lo que se establecía también un pacto en el cual cada una de las partes conocía lo que debía hacer. De esa manera, Guaygua evitaba para él y para sus indios tributarios la inseguridad de tener que dar una nueva contribución en el momento en que la corona lo requiriese.

En los tres casos analizados más arriba se percibe la existencia de negociaciones, implícita en el primer caso y explícitas en los otros dos, que de una forma u otra beneficiaban a ambos grupos. El reconocimiento de la propiedad, el compromiso de no establecer otros desembolsos y la aceptación de modificaciones argumentadas en el cobro del tributo formaron parte de éstos.

Esta capacidad negociadora implicaba necesariamente el reconocimiento de un cierto equilibrio de fuerzas entre las dos partes y esto no se dio en todos los casos. Algunos caciques menos poderosos no tuvieron la misma capacidad para negociar el pago del tributo o de la contribución “voluntaria”, sufriendo las consecuencias. Por ejemplo en Cundo Cundo, en 1812, el subdelegado Sánchez de Velasco ordenó el embargo de los bienes del cobrador Silvestre Colqueguarachi, por la deuda que tenía por el pago del tributo de 1811 de los ayllus de Collana, Sulcayana y Caguayo. Se ordenó, además, el embargo de los bienes de los alcaldes, jilaqatas y principales. De nada sirvió que Colqueguarachi declarase ser indio fiel, “que nunca se ha mezclado en la revolución” y que sus testi-

³⁰ AJP, S/n. Toledo 1812 s/f.

gos explicaran que ya había cancelado 200 pesos; el embargo prosiguió y Colqueguarachi tuvo que acudir a la justicia para demostrar que el cobro era ilegal porque no se ajustaba a las leyes emanadas de Cádiz.

EL TRIBUTO, BOTÍN DE GUERRA

Si el tributo pudo ser negociado de diferentes maneras entre las autoridades indígenas y la corona, dando a las tropas del rey ingresos suficientes para continuar la guerra, los grupos insurgentes buscaron otras formas de apropiarse del tributo con el mismo objetivo. Analizaremos esta situación a partir de algunos casos específicos.

A inicios de 1812 apareció en la región del partido de Paria un caudillo indígena, Blas Ari, quien se convirtió en un dolor de cabeza para las autoridades locales. A lo largo de varios meses, Ari y un grupo de insurgentes recorrió gran parte del partido de Paria atacando a los viajeros, obligando a las autoridades indígenas a entregar el dinero del tributo y, en otras oportunidades, recibiendo donativos en los pueblos con el objetivo de apoyar a los insurgentes.

A través del expediente de captura de algunos cómplices de Blas Ari, entre los que se hallaba su propia esposa, se puede saber algo de su accionar. Los rebeldes fueron apresados en el camino de Pampa Aullagas, donde aparentemente el grupo había asaltado a algunos viajeros. Les quitaron varios bienes y entre ellos “ochenta pesos de la plata que dice ser de agua ardiente que fueron de los costeños y se vendió en Pampa Ullagas”.³¹ Por el informe sobre su captura se ve que no se trataba únicamente de un grupo dedicado al asalto de caminos, sino de un conjunto de personas que llevaban a cabo acciones ilegales con el objetivo de apoyar a los insurgentes. De acuerdo al informe del alcalde pedáneo encargado de la captura, la expedición se había dado con el apoyo de los indios de varios de los pueblos de la región.³²

³¹ ABNB, Sobre los saqueos que realizó Blas Ari por el camino a Pampa Aullagas bajo inventario de los bienes que llevó, 09-04-1812, fs. 35r-36r.

³² [...] pasando a la estancia de Aruuma con sesenta indios de Guari, Condo Condo, Quillacas y Pampa Ullagas con sus respectivos mandones, que fueron Don Manuel Pa-

La participación indígena en la captura de los cómplices de Ari tiene su explicación. Junto a los bienes incautados se encontró también doscientos pesos provenientes del tributo del pueblo de Pampa Aullagas y doscientos treinta pesos que venían del donativo voluntario que los indios del común del pueblo de Toledo habían reunido para la corona y que Ari había también saqueado. Hasta este momento, se presentaba a Blas Ari como un simple asaltante de caminos que saqueaba los bienes de los viajeros; aparentemente era ése el objetivo de las autoridades locales, el de mostrarlo como un delincuente común. Sin embargo, la presencia de los indios de varios de los pueblos del partido para apoyar la captura de los insurrectos nos muestra ya la forma como se habían establecido alianzas entre las autoridades de la corona y los indígenas. Aparentemente, el interés por parte de las autoridades indígenas de los pueblos de capturar a Blas Ari se debía precisamente a que les había quitado el dinero del tributo, por lo que los caciques y cobradores deberían reponerlo con sus propios bienes. En este punto se muestra la conflictiva situación de los caciques, quienes se hallaban entre dos fuegos: el de la corona y el de los insurgentes; esto les impedía que tomaran partido libremente, adaptándose lo mejor que podían a la fuerza hegemónica del momento.

Las acciones de Blas Ari fueron confirmadas por don Bernardo Guallpa, cacique gobernador del pueblo de Culta, quien fue apresado por el alcalde pedáneo de Challapata por no enterar a tiempo el tributo. Él justificó su tardanza explicando que algunos meses antes, el alcalde pedáneo de Culta, Juan de Dios Aduviri, llegó al pueblo con una orden del insidente Blas Ari para recoger el dinero de los tributos, lo que tuvo que cumplir entregándole todo lo recaudado, que sumaba doscientos pe-

checo, Don Antonino Gonzales, Don Gabriel Choqueticlla, Don Manuel Puri, y Don Bernardo Morales cacique de Pampa Ullagas; y sus alcaldes quienes con el ultimo y el alcalde de nuevo de Aruuma me han acompañado hasta este pueblo, donde he venido conduciendo a los citados reos con escolta de veinte indios que han venido de resguardo y he entregado los saqueos que en poder de la mujer de Ari pude encontrar según el recibo que le incluyo [...]”(ABNB. Sobre los saqueos que realizó Blas Ari por el camino a Pampa Aullagas bajo inventario de los bienes que llevó, 09-04-1812, fs. 35r-36r.)

sos.³³ De todo lo anterior, podemos presumir que Blas Ari organizó un grupo de insurgentes cuya principal función era recolectar dinero para mantener la sublevación en un momento en que el movimiento indígena se hallaba ya casi controlado. Ari recorrió prácticamente todo el partido de Paria; empezó en Toledo, al norte, donde se apropió de la contribución voluntaria; luego pasó por Culta, al este, donde se alió con el pedáneo y consiguió el dinero del tributo; finalmente llegó hasta Pampa Aullagas y Salinas de Garci Mendoza, al sur, donde logró conseguir una serie de objetos que pensaba vender para obtener dinero, como lo había hecho con el aguardiente de los costeños.

Estrategias similares a las utilizadas por Blas Ari fueron usadas por otros caudillos insurgentes como Manuel Centeno que recorría la región apropiándose a la fuerza del dinero del tributo para apoyar la insurrección.³⁴

Los casos de Ari y Centeno nos muestran la diferencia en la relación entre los indígenas y la corona, por un lado, y los indígenas y los insurgentes, por el otro. En el primer caso la negociación era más factible, debido a que la corona se presentaba aún como el poder legítimo y más permanente con el que era posible negociar el pacto; en el segundo caso, la situación insegura de los grupos insurgentes hacía imposible una negociación por lo que la apropiación del tributo debía hacerse de una forma diferente, utilizando la fuerza.

³³ AJP, No. 1177, Culta 1812.

³⁴ "Y segunda vez a mediados de la cuaresma, estos mismos sujetos [El pedáneo Aduviri y los indios Chucamanis] vuelta vino a Culta con orden del insurgente Senteno, y me quiso pasar por armas por no haber querido entregar los reales tributos que tuve recaudado doscientos cincuenta pesos y por librarme de la muerte lo entregue a los Chucamanes, y el pedáneo Aduviri y también a mi me condujo preso y me entregó al malvado Senteno [sic] y estuve preso en su poder hasta la derrota de Guare [Huari] entonces me escape, por el favor [de Dios] por lo que no se ha satisfecho el resto de tributos a su tiempo acostumbrado. Por lo que suplico a la bondad de vuestra merced me de algún plazo, que entonces lo satisfare la cantidad de los cuatrocientos y cincuenta pesos sin novedad alguna" (Testimonio del cacique de Culta Bernabé Guallpa, Archivo Judicial de Poopó, núm. 1177, 1812 s/f.).

EL RETORNO DEL ANTIGUO RÉGIMEN Y LA CRISIS DEL PACTO COLONIAL

El retorno de Fernando VII al trono español y la abolición de la Constitución Gaditana en 1814 marcaron un cambio en la relación entre los diversos grupos sociales altoperuanos. El impacto de la Constitución se vio limitado debido al estado de guerra en que se vivía y al territorio militarizado. No obstante, y a pesar de que el tributo indígena no había dejado de cobrarse en la práctica, la existencia de un documento que reconocía la igualdad entre españoles europeos y americanos y la ciudadanía para los indígenas, generaba cierta ilusión del mantenimiento de un pacto diferente con la corona, representada por las Cortes. Durante todo el periodo en que Fernando VII se mantuvo preso, la imagen regia fue idealizada por gran parte de la población altoperuana; por esta misma razón, la reimplantación de un sistema de antiguo régimen significó un desencantamiento popular frente a la corona y a la figura real.

El retorno al antiguo régimen coincidió en el Alto Perú con un nuevo fracaso del ejército auxiliar y el fortalecimiento de las posiciones militares del ejército realista. El fortalecimiento de la posición realista en las tierras altas se manifestó con una nueva actitud de dominación y explotación de la población indígena y con nuevas acciones de presión sobre las autoridades originarias, a las que obligaban a seguir enterando el tributo, a enviar a los indios cédulas de la repuesta mita a Potosí y a aceptar nuevas contribuciones y pagos extraordinarios. Si bien, no se dieron nuevas sublevaciones generales en las regiones del Altiplano y valles de Charcas, el aumento de las presiones sobre las comunidades y sus autoridades provocó un lento resquebrajamiento del antiguo pacto de reciprocidad.

El hecho de que este pacto se hiciera explícito al momento de negociar el pago del tributo en la etapa gaditana, implicó el reconocimiento de los indígenas de base como interlocutores válidos para lograr un resultado que beneficiara a ambos: el pago del tributo a cambio de la propiedad de la tierra. Esta situación se modificó en su esencia cuando el tributo o contribución fue repuestado oficialmente como parte del retorno al sistema de antiguo régimen. Esto implicaba que el tributo que había dejado de ser considerado un símbolo de vasallaje para transformarse en parte de una negociación entre iguales, retornaba nuevamente a su

concepción anterior, aunque el nombre de “única contribución” o “contribución de naturales”, en lugar del de tributo, se hubiera mantenido de la etapa constitucional.³⁵

Frente al cambio de la situación tributaria, la corona empezó a exigir el pago de la contribución a todos los pueblos y doctrinas, sin tener consideración con el impacto que la guerra había provocado en las mismas. Los caciques cobradores se vieron entre la cruz y la espada; por un lado debían cumplir con las exigencias de la corona, y por otro, eran conscientes de que era imposible hacerlo en esas circunstancias. Buscaron, entonces, establecer una nueva negociación como la que se había dado en la época de las Cortes Gaditanas, explicando la situación dramática de sus ayllus. A continuación transcribimos la nota completa que don Pablo de la Rocha Choqueticlla, cacique de la doctrina de Quillacas, escribió en abril de 1816 al jefe político y militar de Oruro y que muestra esta situación:

Don Pablo de la Rocha Choqueticlla, cacique principal de la doctrina de Quillacas partido de Paria, ante la superior integridad de vuestra excelencia me presento y digo: Que en medio de las convulsiones que han afligido aquella doctrina con el tránsito y aún residencia en ella de diversos grupos de insurgentes acaudillados por distintas cabecillas, la comunidad de indios de mi cargo se ha conservado fiel a su legítimo soberano, no se ha complicado con aquellos rebeldes, ha huido y despreciado sus sugerencias, al mismo tiempo ha acudido al socorro del Real Ejército del mando de Vuestra Excelencia con víveres, bestias de carga, y aún con sus propias personas para el transporte de cañones y pertrechos a los campos de batalla, según todo es constante a V.E. Y como estos mismos leales sentimientos hubiesen excitado todo el furor de los insurgentes y sus inhumanas persecuciones contra las personas y cortos intereses de mis indios sin perdonar ni aún a nuestro propio párroco, como también consta a V.E., han quedado estos infelices en un estado poco menos que de mendigos, sin aptitud para proporcionar el íntegro pago de la cuota que contribuye cada uno por título de

³⁵ AMO, Libro Real de Cédulas y provisiones que da principio en 2 de enero de 1812 y sirve para la Real Caja de Oruro, Oficio de nombramiento de Subdelegado del partido de Paria a favor de don Gregorio Barrón, 27 de mayo de 1816, fs. 108.

tributos voluntarios, de suerte que habiendo apurado cuantos pasos y recursos caben en la diligencia no ha sido posible merecer que estos completen los rezagos que respectivamente deben por el próximo pasado tercio de navidad, importantes todos de la cantidad de quinientos pesos, los mismos que ejecutivamente me exige el Subdelegado del Partido para el entero de mi cargo. En tal conflicto ocurro a la notoria benignidad y plenitud de facultades de V.E. suplicándole rendidamente que supuesta la verdad de mi relato se sirva absolver y condonar a tan miserables contribuyentes el pago de dicho resto de quinientos pesos en premio de sus importantes servicios y para estímulo de otros [...]³⁶

El texto anterior resume la situación general que vivió gran parte de las comunidades y doctrinas durante el conflicto: ataques de los insurgentes, necesidad de mantener las reales tropas y obligación de pagar el tributo –sea éste voluntario o forzoso-. Como puede observarse, el cacique de Quillacas asumió el rol de intermediario entre los indios del común y la corona, solicitando la condonación de la deuda y buscando al mismo tiempo justificar la misma con la fidelidad de sus indios. Se percibe en la nota un cambio sutil en la negociación del pago de tributo en relación con lo establecido en la etapa constitucional. De la Rocha Chouquetilla no utiliza el tema de la propiedad de la tierra y el reparto de tierras baldías, sino que da como un hecho dado la obligación del pago del tributo, aunque lo llame voluntario. La condonación del mismo no surge para el cacique de una negociación entre iguales, sino de un acto gracioso por parte de la corona en respuesta a la fidelidad de sus indios, reapareciendo también la idea de relacionar el tributo con el castigo o premio frente a la fidelidad o traición a la corona.

Esta situación se manifiesta con más fuerza en la respuesta por parte de Pezuela, en la que se concede la condonación por los méritos y servicios de los indios, con la condición de que se entreguen ciento cincuenta pesos de los quinientos condonados al párroco “en alivio de iguales perjuicios que ha sufrido y en parte de pago de los sínodos que se le adeu-

³⁶ AMO, Libro Real de Cédulas y provisiones que da principio en 2 de enero de 1812 y sirve para la real Caja de Oruro, 1816, fs. 105-105v.

dan".³⁷ Es muy probable que el párroco hubiera participado en la negociación entre el cacique de la Rocha Choqueticlla y Pezuela y que, como consecuencia de su intervención, se haya logrado la aceptación, estableciéndose el pago al párroco como una bonificación a su mediación.

En el caso anterior, la condonación del pago del tributo benefició a toda una comunidad, pero la exención del pago como premio a la fidelidad podía otorgarse también de forma individual como lo hizo el mismo Pezuela en marzo de 1816 con don Mariano Gabriel, indio principal de la doctrina de Quillacas, quien logró estar "exento de la contribución del Real Tributo todos los días de su vida" y recibir una medalla de honor "en cuyo envés será grabado el Real Busto y a su reverso la Real Corona con inscripciones que demuestren el aprecio y consideración de que ha sido acreedor". Gabriel se convertía en un *Amedallado*, nombre que se dio a los realistas fieles a la corona por parte de los guerrilleros insurgentes. Las acciones que lo hacían merecedor de la exención y la medalla eran, de acuerdo con Pezuela:

[...] se ha mantenido firme y constante en su amor y fidelidad al Rey durante las presentes revoluciones suscitadas por los insurgentes de Buenos Aires, auxiliando por todos los medios que han estado a su alcance a las tropas del ejército real, concurriendo con otros naturales bajo su dependencia no solo al penoso transporte de los cañones y demás útiles de guerra desde el punto de Condo Condo al de Ayohuma, si también al servicio de la artillería en la batalla que en el último se dio a los enemigos el 14 de noviembre [...]³⁸

La necesidad imperiosa por parte de la corona de lograr una contribución más eficiente llevó a decretar una serie de medidas legales que se tomaron en la Audiencia para fortalecer y hacer efectivo el cobro, que se hacía indispensable para el mantenimiento de las tropas. Una de ellas fue el nombramiento de apoderados fiscales en las intendencias de Chuquisaca y Potosí para que levanten una nueva revisita y matrícula de

³⁷ AMO, Doc. cit., fs. 105v.

³⁸ AMO, Doc. cit., fs. 106.

naturales, “con la necesidad de arreglar el ramo de tributos tan interesante para la Real Hacienda”.³⁹

De acuerdo con un oficio enviado por José María Sánchez Chávez, oficial de la Caja Real, al virrey Pezuela, la realización de una nueva revisita de contribuyentes era indispensable, porque cuando se abolió el tributo por parte de las Cortes de Cádiz, se dejó de cobrar el adeudo de los subdelegados encargados en la cantidad que se había establecido anteriormente, ya que al transformarse el tributo en una contribución voluntaria, se cobraba únicamente en las doctrinas que “se comprometieron en este servicio”.⁴⁰ Esta situación y el estado de revolución habían provocado una gran desorganización en el cobro y la imposibilidad de cumplir con la real orden que restablecía el tributo indígena bajo el nombre de contribución de naturales. Además, de acuerdo al oficio, los rebeldes se habían apoderado constantemente del tributo, por lo que cualquier medida que se pudiera tomar con los subdelegados que no lograban reunir la cantidad estipulada se transformaría en “cargos imaginarios y químéricos” que no se podrían ejecutar. Es decir, que el cobro podía “causar un evidente y conocido perjuicio a aquellos a quienes se sacase en adeudo una cantidad, de cuya responsabilidad parece que los exime la casi general convulsión de los naturales”.⁴¹ Por lo tanto, la nueva matrícula debería mostrar la situación excepcional para establecer un nuevo monto que sí se podría cobrar. A pesar de las recomendaciones del protector de indios, la revisita se centró más en lograr el máximo provecho para la corona necesitada, que en considerar la situación de los indios.

La nueva matrícula permitió reforzar la presión que se ejercía sobre las autoridades menores para el pago de la contribución, conformándose en la práctica una cadena que iba desde el jefe político y militar, continuaba por la Caja Real, pasaba por los subdelegados y concluía en las autoridades de las comunidades, ya sea el cacique o el jilacata cobrador. Las autoridades indígenas empezaron a recibir conminatorias para cancelar puntualmente el monto de la contribución, dejando de lado cualquier consideración a las limitaciones y dificultades de su cumplimiento.

³⁹ AMO, Doc. cit., fs. 320.

⁴⁰ Doc. cit., fs., 321.

⁴¹ Doc. cit., fs. 321.

to. De esta manera, obligaban a los caciques a comprometerse en el pago puntual del mismo como una condición para mantener su cargo o para evitar el embargo de sus bienes.⁴² Frente a esta presión, las autoridades indias continuaron pagando la contribución aunque los problemas para lograr recaudar el entero se hacían cada vez mayores. En los archivos locales se han encontrado numerosas notas declarando la entrega de la contribución y expresando con claridad que ésta va para el pago del ejército. En muchas de ellas, a tiempo de hacer constar la entrega de la totalidad, o de parte de ella, reconocen las dificultades que tuvieron que superar para cumplir con su obligación. En algunos casos, como el presentado por los caciques de Carangas en 1822, se descontaban del pago de la contribución los gastos en que cada comunidad había incurrido para alimentar al ejército del rey.⁴³

EL QUIEBRE DEL PACTO COLONIAL

La ceguera de las autoridades locales acerca del descontento que provocaba el cobro del tributo y la sensación de injusticia que conllevaba para las autoridades indígenas y los indios del común fueron, a nuestro entender, algunas de las causas más importantes para el resquebrajamiento definitivo de la fidelidad a la corona. En Challapata, en 1823, se produjo un conflicto que muestra precisamente esta situación. Los segundos cobradores, que no habían podido cumplir el entero de la contribución de ese año, solicitaron a las autoridades que tuvieran consideración debido a que el incumplimiento se produjo por haber sido obligados a entregar el dinero del tributo al subdelegado de la *Patria*, don Martín Álvarez.

⁴² Así, por ejemplo, el cacique de Sicaya, Mariano Gaviño, envió la siguiente nota al subdelegado de Paria: “Digo yo Mariano Gaviño, cacique gobernador del pueblo de Sicaya que me comprometo a entregar a los Señores Ministros de Real hacienda de la Villa de Oruro los cuatrocientos cuarenta pesos que se contienen en la precedente libranza girada contra mi por el señor subdelegado del partido de Paria Don Francisco Manuel Caviedes señalando para su satisfacción el termino de mes y medio, y obligándome a su cumplimiento en toda forma de derecho [...]” (ABNB, Emancipación 1819)

⁴³ ABNB, Emancipación, Hayllamarca, 15-04-1822. Sobre el entero de tributos de los caciques de Carangas.

rez, quien los había amenazado de muerte si no lo hacían; esto había ocurrido en el tiempo en que Gamarra había llegado a Oruro y el ejército real se había retirado hacia Potosí.⁴⁴ Explicaban que 6,000 bayonetas “gravitaban sobre sus cabezas” para obligarlos a entregar el tributo del tercio de San Juan.

Los segundas consideraban que, puesto que los indios de Challapata siempre habían sido fieles a la corona y que en esta oportunidad habían tenido que entregar el tributo porque habían sido obligados, no era justo que tuvieran que reponer o devolver el monto faltante. Los segundas se preguntaban “¿Cuál es pues nuestro delito?”, solicitando que se tome en cuenta las excepciones para el cobro del tributo que establecía la Ordenanza de Intendentes para casos de guerra, peste y hambre.

En respuesta a este pedido, las autoridades locales determinaron que la decisión final debía tomarla el mismo virrey, que para ese momento se hallaba ya en el Cuzco, y que “hipotequen sus bienes para pagar en el caso que el virrey ordene la reposición”.⁴⁵ Si bien no se tiene en el expediente la decisión final del virrey el documento manifiesta el surgimiento de la sensación por parte de los indígenas, la de la injusticia de la corona, explicitada quizás por primera vez recién en 1823 en un documento público. Este hecho nos permite proponer que, más allá de las diferencias ideológicas o políticas, el proceso se deslizó hacia la independencia conforme crecía esta sensación de injusticia e ilegitimidad por parte de las autoridades de la corona.

Al cobro forzoso del tributo se sumaron a partir de 1815 otros como el envío a la mita, el pago de otros impuestos voluntarios y forzosos, el mantenimiento al ejército con víveres y bestias, el traslado de cañones de un campamento a otro, el cumplimiento de otros servicios como el de postillonaje y, quizás uno de los sistemas de dominación más rechazado por los indígenas, que fue la leva o recluta forzosa. Hacia 1823, conforme la posición realista se hizo más débil, aumentaron las presiones hacia los indígenas que eran los únicos que podían aún mantener al ejército real, provocando en ellos la percepción cada vez mayor de una situación de

⁴⁴ Ese hecho se produjo en 1823, durante la llamada “Campaña de Intermedios”. Sobre este tema véase, entre otros, los trabajos de José Luis Roca.

⁴⁵ AJP, núm. 544, 1823, Challapata.

injusticia que explica el rápido paso hacia el apoyo a la posición independentista. Esto significa que hacia 1825, cuando se firmó el Acta de Independencia, el pacto de reciprocidad colonial entre la población indígena y la corona española estaba definitivamente roto.

CONCLUSIONES

La forma como se trató el tema del tributo por parte de las comunidades indígenas durante el proceso de la Guerra de Independencia nos permite mostrar la capacidad de negociación y adaptación que desarrollaron los indios y sus autoridades en una etapa que no sólo se caracterizó por la inestabilidad debido al cruce permanente de tropas, sino también por los cambios políticos y jurídicos que se dieron con las idas y vueltas del proceso constitucional en la metrópoli. De esta manera, el reconocimiento discursivo de la igualdad civil como fundamento de la Constitución gaditana implicó en el caso indígena una opción de negociar el pacto colonial, modificando al mismo tiempo aspectos que no les convenían a los indios del común, como la dependencia de los caciques. También pudieron negociar el pago de un monto menor o el pago con el compromiso de no cancelar otras contribuciones. Por el lado de la corona, el tributo fue visto también como una ficha para lograr la fidelidad indígena, “premiando” a las comunidades o a los individuos con la exención del pago del tributo. Estos dos juegos paralelos se encontraban en algunos momentos y se alejaban en otros, sin embargo, se puede percibir el surgimiento de un nuevo “pacto colonial negociado”, surgido de la búsqueda permanente de formas de negociación por parte del Estado y los grupos indígenas, opciones que se abrirían conforme se reconocía al otro como sujeto político.

Conforme la situación realista se fue debilitando y las arcas del rey se vaciaban, las autoridades virreinales fueron presionando a la población indígena resquebrajando la negociación lograda durante la primera etapa constitucional, de esta manera, durante el trienio liberal, entre 1820 y 1823, la corona no dio opciones para renegociar el pacto, exigiendo el pago del tributo, hecho que terminó por debilitar la relación entre los indígenas y el ejército realista.

Finalmente, es importante tener en cuenta dentro de este contexto la importancia que tuvieron las etapas constitucionales pre y post independencia en el reconocimiento de ese “otro” capaz de negociar el pacto y la necesidad de ver el pago del tributo/contribución no sólo como un signo de dominación y vasallaje sino como un elemento central en la posibilidad de negociación de los grupos indígenas dentro de un sistema colonial y postcolonial.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTEZANA, Alejandro, *Estructura agraria en el siglo XIX*, La Paz, Centro de Información para el Desarrollo, 1988.
- ARNADE, Charles, *La dramática insurgencia de Bolivia*, La Paz, Ed. Juventud, 1979.
- ARZE AGUIRRE, René, *Participación popular en la independencia de Bolivia*, La Paz, Servicio Gráfico Quipus, 1987.
- BARRAGÁN, Rossana, *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*, La Paz, Fundación Diálogo, 1999.
- BELTRÁN AVILA, Marcos, *Historia del Alto Perú en el año 1810*, Oruro, Imprenta Tipográfica “La favorita”, 1918.
- BELTRÁN AVILA, Marcos, *Sucesos de la Guerra de la independencia del año 1810 y Capítulos de la Historia colonial de Oruro*, Colección Cuarto Centenario de la fundación de Oruro, La Paz, IFEA, IEB, ASDI, 2006.
- CIBOTTI, Emma, “Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-1821”, en: Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- CHIARAMONTE, José Carlos, “Modificaciones del pacto imperial” en Annino y Guerra (comp.), *Inventando la Nación*, FCE, 2003, 85-113.
- DEMELAS, Marie Danielle, *La invención política. Bolivia, Perú y Ecuador en el siglo XIX*, La Paz, Plural-IFEA, 2003.
- _____, “Estado y actores colectivos. El caso de los Andes” y “Pactismo y constitucionalismo en los Andes”, en Annino y Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica, Siglo XIX*, FCE, 2003.
- DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS. Comando en Jefe del Ejército Argentino

- no, Colección Emilio Gutiérrez de Quintanilla. *Guerra de la Independencia*, tomo II, año-núm. 2, serie v., Buenos Aires, Ed. Lito, 1973.
- ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio y Romana FALCÓN (coord.), *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX*, Frankfurt, Cuadernos AHILA, 2002.
- FLORES MONCAYO, José, *Legislación boliviana del indio. 1825-1953*, La Paz, 1953.
- GARCÍA BELAUNDE, Domingo, *Las Constituciones del Perú*, Perú, Ministerio de Justicia, 1993.
- HUNEFELDT, Christine, *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades de Perú entre colonia y república. 1800-1830*, Bonn, Bonner Amerikanistische Studien, 1982.
- IRUROZQUI, Marta, "A bala, piedra y palo" *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia. 1826-1952*, Diputación de Sevilla, 2002.
- LOFSTROM, William, *La presidencia de Sucre en Bolivia*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1987.
- MAMANI SIÑANI, Roger, "La participación indígena en la Guerra de Independencia de Bolivia a través de la historiografía", en *Revista Bicentenario*, núm. 1, La Paz, 2008.
- MARIACA, Ramón de, "Sucesos de la ciudad de La Paz, en el cerco puesto a ella por los indios y cholos sublevados en el día 14 de agosto de 1811 años: Escritos en forma de diario, por don Ramón de Mariaca presbítero, abogado de la Real Audiencia de Charcas, en virtud de prevención y encargo del Señor Gobernador Intendente Don Domingo Tristán", en Teodoro Imaña Castro. Un relato inédito de 1811: *Sucesos del cerco de La Paz por el presbítero D. Ramón de Mariaca*, N'OHEYSIS, Revista de la Universidad de La Paz, UMSA, núm. 2, septiembre 1960, 79-103
- MENDEZ-GASTELUMENDI, Sonia Cecilia, "Rebelión without resistance: Huanta's monarchist peasants in the making of the peruvian state, Ayacucho 1825-1850", tesis de doctorado en The State University of New York at Stone Broke, 1996.
- MORENO, Gabriel Rene, *Últimos días coloniales en el Alto Perú*, Colección Panamericana, Buenos Aires, Editorial Jackson, 1945.
- PAZ, Luis, *Historia general del Alto Perú hoy Bolivia*, Sucre, Tomo II, 1917.
- PERALTA, Víctor, *En pos del tributo. Burocracia estatal, élite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural (1826-1854)*, Cusco, CBC, 1991.

- PERALTA, Víctor y Marta Irurozqui, *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia. 1825-1880*, España, CSIC, 2001.
- PLATT, Tristan, "La experiencia andina de liberalismo boliviano entre 1825 y 1900: raíces de la rebelión de Chayanta (Potosí) durante el siglo xix", en Steve J. Stern (comp.), *Rebelión y conciencia campesina en los Andes siglos xviii al xx*, Lima, IEP, 1998
- _____, *Estado boliviano y ayllu andino. Indios y tributos en el Norte de Potosí*, Lima, IEP, 1982
- Sala I VILA, Nuria, *Y se armó el Tole Tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú. 1784-1814*, Huamanga, Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas, 1996.
- SOUX, María Luisa, "El mito de la igualdad ciudadana y la dominación postcolonial. Los derechos indígenas en la Bolivia del siglo xix, en Germán Carrera Damas *et al.* (comp.), *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*, Caracas, Equinoccio, Université de Marne la Vallée, IFEA, 2006, 343-362.
- _____, "Los Discursos de Castelli y la Sublevación indígena de 1810-1811" en Ana María Stuven y Carmen McEvoy, *Repúblicas peregrinas*, Lima, IEP, 2007.
- _____, "Autoridades comunales, coloniales y republicanas, Apunte para el estudio del poder local en el altiplano paceño. Laja 1810-1850", en *Estudios Bolivianos*, núm. 6, La Paz, IEB, 1998, 93-123.
- THOMSON, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo-Ayuwiyiri, 2006.
- VALENCIA VEGA, Alipio, *El indio en la independencia*, La Paz, Imp. Progreso, 1962.
- VAN YOUNG, Eric, La otra rebelión: "Un perfil social de la insurgencia popular en México 1810-1815", en Antonio Escobar Ohmstetedt y Romana Falcón (coords.). *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina Siglo xix*, Frankfurt, Cuadernos AHILA, 2002.
- VARGAS, José Santos, *Diario de un comandante de la Guerrilla Americana, 1814-1825*, transcripción, introducción e índices de Gunnar Mendoza, México, Siglo xxi, 1982

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 21 de abril de 2008

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 23 de septiembre de 2008